Ueber

Platons Beweise

für

die Unsterblichkeit der Seele.

Eine

von der philosophischen Facultät der Universität Rostock

genehmigte

Promotionsschrift

von

Anton Bölke,
Doctor der Philosophie.

BERLIN.

Druck von J. Draegers Buchdruckerei (C. Feicht).

—

1868.

Ueber

Platons Beweise

für

die Unsterblichkeit der Seele.

Eine

von der philosophischen Facultät der Universität Rostock

genehmigte

Promotionsschrift

von

Anton Bölke,
Doctor der Philosophie.

BERLIN.

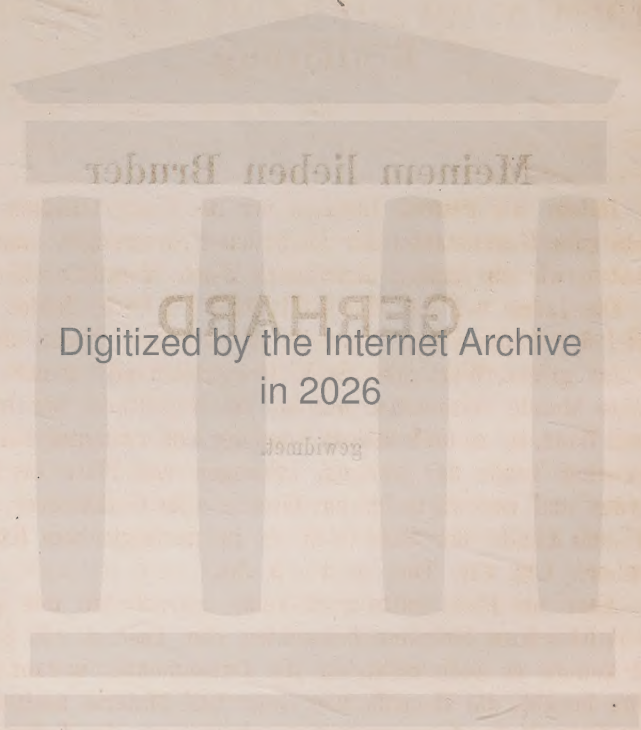
Druck von J. Drüggers Buchdruckerei (C. Feicht).

1868.

Meinem lieben Bruder

GERHARD

gewidmet.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41553622_0121

Einleitung.

Indem wir Platons Beweise für die Unsterblichkeit der Seele zum Gegenstande der folgenden Erörterungen machen, erlauben wir uns einige einleitende Worte vorauszuschicken.

Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bildet den Gipfel der Philosophie. Plato ist ihr Urheber. Nicht, als ob wir das grosse Wort „der Seele Unsterblichkeit" zuerst aus seinem Munde vernommen hätten; im Gegentheil, wir hören dieses Wort, sei es im kräftigen Tone der Ueberzeugung oder im schwachen Laute der Ahnung, erklingen von Plato bis Pherecydes und rückwärts bis zur Grenze aller Geschichte; auch aus dem Lande der Sage tönt es in mannigfachem Klange herüber. Cfr. Cic. Tusc. c. 16. §. 36.

Aber vor Plato hatte noch keiner jene Lehre mit philosophischen Gründen beleuchtet, Cic. Tusc. c. 17. §. 39, und konnte es auch nicht, da die Fundamente, worauf jene Lehre beruht, die Begriffe von Geist und Materie noch nicht zu solcher Vollendung entwickelt waren, um die Lehre von der Unsterblichkeit möglich zu machen, d. h. von der Unsterblichkeit der Seele, welche persönliche Fortdauer des denkenden Geistes nach dem Tode erheischt.

Es blieb die älteste Philosophie, die ionische Naturphilosophie, in der Materie befangen. Aus ihren Kräften und Eigenschaften suchte sie die Antwort auf jene beiden Haupt-

fragen zu gewinnen, aus denen alle Philosophie entsprang: Woher ist das Leben überhaupt und woher ist das denkende Leben insbesondere? Cfr. Hermann, Gesch. u. Syst. d. Platon. Phil. 1. Thl. S. 146. Schmidt, Progr. v. Wittenberg 1854. S. 26. Die Unsterblichkeit einer immateriellen Seele findet damit selbstredend keinen Platz in ihren Systemen. — Auf eine höhere Stufe brachte Pythagoras die Philosophie. Während die ionische Naturphilosophie das Wesen und den Grund der Dinge in der Materie suchte, ist bei Pythagoras und seiner Schule die Form Trägerin der Erscheinungswelt, die in der Zahl ihren Ausdruck findet. Auf die Zahl und die aus ihr hervorgehenden harmonischen Verhältnisse wurden das ganze Weltgebäude, die Weltseele und die Seele des Menschen zurückgeführt. Herm. l. c. S. 163. Schmidt, l. c. S. 22. Boeckh, Philolaus S. 42. In der Zahl glaubten die Pythagoräer das wahre Wesen und selbst den Stoff der Erscheinungen enthalten. Cfr. Arist. Metaphys. 1. 5. p. 16.: *φαίνονται δὲ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις.* vide Herm. l. c. S. 287. Anm. 80.

Insofern nun die pythagoräische Schule jenes formale Princip der Erscheinungswelt, die Zahl, in räumlichem Dasein (materiell) auffasste, kann auch bei ihr von der Unsterblichkeit der immateriellen Seele nicht Rede sein. In der That betrachtete sie denn auch die Seele als eine aus den verschiedenen Theilen des Körpers hervorgegangene Harmonie. Wenn sie daher ein Sein der Seele in ewig bleibenden Formverhältnissen annahmen, so war ihnen dies Sein doch an die Verwirklichung der Seele als Harmonie gebunden. Demnach konnten sie die Unsterblichkeit der Seele nur auffassen unter der Gestalt einer Wanderung durch ewig neue Körper. Cfr. Herm. l. c. S. 167. Erst in der Sokratisch-Platonischen Idealphilosophie wird die Immateriellität der Seele gelehrt, (in Bezug auf Sokrates cfr. Xen. Mem. IV. 3. 14. Herm. l. c. S. 686. Anm, 622.) und damit die Vorstellung einer vom Körper unabhängigen Existenz der Seele gegeben und die Möglichkeit einer Unsterb-

lichkeitslehre, die Plato im Phädo vorzüglich durch spekulative Beweise zu stützen sucht.

Zwar scheint Anaxagoras bereits den Geist der Materie entgegenzustellen, wenn er in der von Plato Phaed. p. 97. B. citirten Schrift: *φυσικὰ* behauptet: *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, νοῦς δὲ αὐτὰ διῆρε καὶ διεκόσμησε*, vermischt waren alle Dinge, aber die Vernunft schied und ordnete sie. Jedoch in der Wirklichkeit bleibt Anaxagoras von den Schranken der Materie beengt. Obgleich er nämlich den *νοῦς* der Materie gegenüberstellt und als ihren Ordner bezeichnet, so sucht er doch die Welt der Erscheinungen nur aus der Materie zu begründen, gibt sich, wie Plato ihm vorwirft, mit den aus der Materie abgeleiteten Ursachen der Dinge zufrieden, ohne nach den Grundursachen der Dinge zu forschen. Nur wo der Materialismus, die physischen Gesetze nicht ausreichten, rief er den *νοῦς* wie einen deus ex machina zu Hülfe. Herm. l. c. S. 158 und S. 284. Anm. 62. Seine Lehre (die Homöomerienlehre) steht durchaus auf dem Standpunkt der ion. Naturphilosophie. cfr. Schmidt l. c. S. 26. Anm. 78.

Begriff der Seele.

Versuchen wir nun Platons Begriff von der Seele zu entwickeln, wie er seiner Unsterblichkeitslehre zu Grunde liegt. Wir können diesen Begriff nicht gewinnen, ohne den weitern der Weltseele in Betracht zu ziehen, denn beide, Einzel- und Weltseele, sind nach Plato gleichen Wesens.

Ueber die Weltseele belehrt uns in mythischer Darstellung der Timäus p. 30 flgd. Wir heben nur das für unsern Zweck Unentbehrlichste daraus hervor, indem wir es möglichst der mythischen Form entkleiden.

Gott wollte die schönste Welt bilden. Indem er darüber mit sich zu Rathe ging, fand er, dass kein vernunftloses

Werk jemals schöner werden könne, als ein mit Vernunft begabtes, dass aber Vernunft keinem ohne Seele einwohnen könne. Tim. p. 30. B. Darum bildete er das All', indem er Vernunft in die Seele, die Seele in den Körper pflanzte. p. 30. B. Die Welt ist demnach ein beseeltes, mit Vernunft begabtes, lebendiges Wesen. ζῶον ἔμψυχον ἔννουν p. 30. B. 92. C. Die Seele der Welt bildete er eher als den Körper; sie ist des Körpers Herrin und Gott konnte nicht füglich zulassen, dass das Herrschende jünger wäre als das Beherrschte p. 34 C. Das zuletzt Gesagte müssen wir mit Rücksicht auf die spätere Entwickelung des Timaeus cfr. p. 36. E. p. 41. D. für Platons eigentliche Meinung halten; das p. 30. B. Gesagte: Gott bildete die Vernunft in eine Seele und die Seele in einen Körper ein ist der minder correcte Ausdruck für: er bildete die Seele in die Vernunft und den Körper in die Seele ein. Das Niedere wohnt dem Höheren ein, der Körper der Seele und die Seele der Vernunft. cfr. Susemihl, Uebers. des Timaeus p. 729. 45. Vergleichen wir hiermit das im Phaedrus p. 245, C. flgd. Gesagte. Dort heisst die Seele das sich selbst Bewegende im Gegensatz zum Körperlichen, das den Anstoss zur Bewegung von aussen empfängt. Eben als das sich selbst Bewegende ist die Seele Princip der Bewegung für alles Körperliche, mithin früher als dieses. Aus dem Gesagten gewinnen wir die beiden wesentlichen Bestimmungen der Seele: ihre Immateriellität und ihre Vernünftigkeit. cfr. Philebus p. 30 A. flgd. Die Bildung der Weltseele geschah so: (Tim. p. 35. A.) Aus der untheilbaren und immer sich selbst gleichen Substanz und aus der körperlich theilbaren mischte Gott eine dritte Gattung der Substanz, die die Mitte zwischen beiden hielte, d. h. die Seele steht in der Mitte zwischen der Idee und der sinnlichen Erscheinung; sie verknüpft die einheitliche Idee mit der sinnlichen Erscheinung, indem sie beider Eigenschaften in sich vereinigt, denn sie ist unkörperlich wie die Idee, sie ist aber zugleich auf das Körperliche bezogen, ist als Seele des Körpers in die Räumlichkeit, als Ursache der Bewegung in den Wechsel verflochten. Zeller, Phil. der Griech. II, S. 494.

Alles aber, was von der Weltseele gilt, gilt auch von der menschichen Seele, denn diese ist aus gleichem Stoffe gebildet, wie jene. Das Ausführlichere siehe beim Beweis für die Unst. aus dem Timaeus. cfr. Philebus p. 30. A. flgd.

Gott selbst schuf zuerst die Seelen. Tim. p. 41. D., an Zahl den Gestirnen gleich p. 41. D. Die Götter schufen dann den sterblichen Körper hinzu p. 42. D. Die Seele ist unkörperlich, unsichtbar, (cfr. Beweis aus der Einfachheit), der Sitz der Vernunft, des im Menschen göttlich zu Nennenden und Leitenden p. 41. C. (cfr. Beweis aus der Einfachheit), den Ideen verwandt, (cfr. Bew. aus der Einf.), der Idee des Lebens theilhaftig, (cfr. 4. Bew. der Unst., 2. Hälfte), das sich selbst Bewegende, dem Körper Bewegung Verleihende Phaedrus p. 245, C., ohne Anfang und Ende l. c.

So viel über den allgemeinen Begriff der Seele. In Bezug auf ihre Theile vergleicht sie Plato der zusammengewachsenen Kraft eines befiederten Gespannes und seines Führers. Phaedrus p. 246. A., d. h. nach Abzug des Bildlichen, wie der Verfolg der Darstellung l. c. ergibt und viele andere Stellen in Platons übrigen Schriften bestätigen: Die Seele besteht aus drei Theilen cfr. Cic. Tusc. I, 10, 20, der Vernunft, dem göttlich zu nennenden und leitenden Theile *νοῦς*, dem Muthe *θυμός*, und der Begierde, *ἐπιθυμία* oder aus dem *λογικόν*, *ἡγεμονικόν*, dem *θυμοειδές*, *θυμικόν* und dem *ἐπιθυμητικόν* oder wie Cicero sie nennt ratio, ira, cupiditas. cfr. Tim. p. 41, C. 44, D. flgd. 77, B. Rep. IV, p. 439 D. IX, p. 480. D. X, p. 604 D. Jene drei Theile lassen sich auf zwei zurückführen, den vernünftigen und unvernünftigen, wo wir den unvernünftigen Theil wieder in eine edlere und unedlere Hälfte zu scheiden hätten. Ausführlicher können wir uns auf diesen Gegenstand hier nicht einlassen. Ob und wiefern die Angabe von Theilen der Seele mit ihrer Phaedo p. 90, B. rep. X, p. 611 B. etc. behaupteten Einfachheit zu vereinbaren sei, werden wir bei Entwicklung der einzelnen Beweise sehen.

Begriff der Unsterblichkeit.

Nächst dem Begriff der Seele müssen wir den der Unsterblichkeit zu entwickeln suchen.

Hier kommt ein Doppeltes in Betracht:

I.

Einmal ist zu merken, dass Platons Begriff von der Unsterblichkeit der Seele weiter ist, als der, den wir davon haben. Platons Unsterblichkeitsbegriff umfasst nicht bloss das nachmenschliche, sondern auch das vormenschliche Dasein der Seele, ihr progressives wie regressives Bestehen, ihre Post- wie Präexistenz. Es ist das Dasein der Seele in Platons Sinn ohne Ende; ob es aber auch anfangslos ist, darüber lässt sich streiten. Nach dem Timaeus scheint er einen zeitlichen Anfang der Weltseele und damit der Einzelseele anzunehmen, denn, was von der ersteren gilt, gilt auch, wie wir oben gesehen, von der letzteren. Die Welt ist geworden, heisst es p. 28 B. in bestimmten Worten, von einem Anfang beginnend. γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. Die Zeit war nicht, bevor die Welt entstand. p. 37 E., sie wurde mit der Welt p. 38 B. Das Urbild der Welt ist ein für alle Ewigkeit Seiendes, die Welt dagegen eine stets für alle Zeit gewordene und seiende und sein werdende. p. 38 C. Zu dieser Darstellung des Timaeus treten nun andere Aeusserungen Platons in entschiedenen Gegensatz. So hebt der Phaedrus die anfangslose Präexistenz der Seele auf's schärfste hervor. Die Seele ist Princip der Bewegung; ein Princip hat weder Anfang noch Ende p. 245, C. figd.

Auf eine Ausgleichung dieser Widersprüche können wir hier nicht eingehen; uns scheint die zeitliche Entstehung der Welt im Tim. dem Mythus anzugehören. Näheres siehe bei Zeller l. c. II, p. 508 figd., die verschiedenen Meinungen der Schüler Platons und seiner Erklärer über jenen Punkt l. c. Anm. 2., ferner S. 534 und dazu Anm. 1. Das aber ist ge-

wiss, dass der Beweis der Unsterblichkeit, den Plato im Phaedrus führt, durchaus eine anfangs- und endlose Existenz der Seele bedingt, und dass in Platons übrigen Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele diese zum mindesten dargestellt wird als alle Zeit seiend, im menschlichen und im nichtmenschlichen Dasein Meno p. 86 A, als immerwährend Phaedo p. 106 D, als das stets Vorhandene *ἀεὶ ὄν* rep. X, 611 A. Die Beweise aber, die Plato für die Unsterblichkeit der Seele beibringt, suchen theils ihre Prä- wie Postexistenz darzuthun, theils ausschliesslich die eine oder andere Daseinsform zu begründen. Auf die Präexistenz z. B. ausschliesslich geht der Beweis, der sich auf die Lehre von der Wiedererinnerung stützt.

II.

Bei der Entwicklung des Platonischen Unsterblichkeitsbegriffes tritt — und das ist ein zweiter Punct vom wichtigsten Belange — die Frage in den Vordergrund, ob Plato, da er eine dreitheilige, resp. eine zweitheilige Seele annimmt, der gesammten Seele Unsterblichkeit beilegt oder nur dem einen Theile. Diese Frage nun lässt sich nicht sofort in dem einen oder andern Sinne entscheiden; es liegt eben nicht allen Beweisen der Unsterblichkeit ein und derselbe Begriff der Seele zu Grunde; wir sind daher genöthigt, den Begriff der Seele, wie er in den einzelnen Beweisen für die Unsterblichkeit hervortritt, aufzufinden. Die Sache wird uns nun aber dadurch erleichtert, dass der Hauptreihe jener Beweise, welche der Phaedo aufstellt, durchaus der gleiche Begriff der Seele zu Grunde liegt, und dass Plato selbst diesen Begriff zu Anfange jener Beweise aufs deutlichste bestimmt. Die klassische Stelle für den Phädonischen Begriff der unsterblichen Seele findet sich Phaedo p. 70 B, wo es heisst: Es bedarf des Nachweises, dass die Seele noch ist nach dem Tode des Menschen und noch irgend Kraft und Einsicht hat, *ὡς ἔστι τε ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καί τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν.* Hiernach ist es also eine lebenskräftige, denk-

fähige Seele, deren vom Körper abgelöste Existenz Plato nachzuweisen unternimmt. Nicht der homerische, schattenhafte, hülflose, aller Lebens- und Denkkraft entbehrende Schemen ist die unsterbliche Seele im Phaedo, sondern ein ganzes, volles, für sich bestehendes, mit Lebenskraft und Einsicht ausgerüstetes Wesen. Denn wenn Plato hier für die unsterbliche Seele *τινα δύναμιν καὶ φρόνησιν* in Anspruch nimmt, so deutet Olympiodor ad h. l. diese Begriffe richtig dahin, dass *ἡ μὲν δύναμις τὴν ζωτικὴν ἐνέργειαν δηλοῖ, ἡ δὲ φρόνησις τὴν ἐπιστημονικήν*, dass jene Kraft die Lebenskraft und jene Einsicht die Denkkraft bezeichnet. Zu dieser Auffassung der Phädonischen unsterblichen Seele als des concreten persönlichen Ich führen uns insbesondere noch die ethischen Betrachtungen, die in die Beweisführung verflochten sind. Es ist die zurechnungsfähige, der Tugend und dem Laster, dem Lohne wie der Strafe zugängliche Seele, deren Unsterblichkeit Plato im Phädo zu erweisen sucht. cfr. Brandis, Gesch. der gr.-röm. Phil. II 1, S. 442.

Dem Gesagten nach ist es Plato im Phaedo darum zu thun, die aussermenschliche Existenz der vernünftigen Seele nachzuweisen, auf den unvernünftigen Theil der Seele nimmt Plato dort keine Rücksicht. Auch der Beweis im Meno beschäftigt sich nur mit der vernünftigen Seele. In der Republik ist es die Seele als der unvergängliche Theil des Menschen im Gegensatze zu dem vergänglichen, dem Leibe, deren Unsterblichkeit Plato darthut. Auf eine Theilung der Seele geht der Beweis nicht ein. Aus dem Anhange p. 611 B scheint jedoch hervorzugehen, dass auch der unvernünftige Theil der Unsterblichkeit theilhaftig werde, insofern er zum vernünftigen in schönster Harmonie sich befinde, dass demnach die Seele der Guten mindestens in allen Theilen unsterblich sei. Es heisst l. c. nach der Uebersetzung Susemihls, der wir beistimmen: Es ist nicht wohl möglich, dass etwas ewig ist, was mehrfache Bestandtheile hat, ohne dass diese in der schönsten Harmonie zu einander stehen, wie es sich jetzt von der Seele herausgestellt hat. *οὐ ῥᾴδιον ἀιδῖον*

εἶναι σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει, ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή. Im Phaedrus ist es entschieden die dreitheilige Seele, deren Unsterblichkeit Plato nachweist; nur der Leib fällt im Phädrus der Sterblichkeit anheim. Im Timaeus endlich treten die niedern Theile der Seele erst mit dem Leibe zu der unsterblichen Seele hinzu; sie haben im Körper ihre Entstehung p. 42 A. Das Unsterbliche ist nur der vernünftige Theil der menschlichen Seele p. 41 C. Die Darstellung des Timaeus nun, wornach erst bei der Einpflanzung der Seele in den Körper der unvernünftige, sterbliche Theil der Seele, der θυμός und die ἐπιθυμία, zu dem vernünftigen, unsterblichen Theile hinzutritt, ist wohl Platons eigentliche Meinung. Sie steht allein im Einklange mit seiner Annahme eines schroffen Gegensatzes, worin sich Seele und Körper befinden. Es kann die sinnliche Seite des Seelenlebens, wie sie der unvernünftige Theil der Seele vorkehrt, nicht mit zu ihrem eigentlichen Wesen gehören, schon aus dem Grunde nicht, weil ja die Seele, wenn auch nicht selbst Idee, doch der Idee aufs nächste verwandt ist. cfr. Zeller l. c. II S. 538.

Somit wäre, wenn wir von der unentwickelten Lehre des früh verfassten Phaedrus absehen, die vernünftige Seele es allein, deren Unsterblichkeit Plato behauptet; der unvernünftige Theil, wie der Körper gehört ins Gebiet des Sterblichen.

Mit dieser Annahme gerathen wir aber wieder in unauflösbare Widersprüche. Denn wie sich aus den im Phaedo eingelegten ethischen Betrachtungen und aus andern Stellen der Platonischen Schriften ergibt, hängt selbst die körperlose Seele noch an dem Irdischen, wird von dem ihr anhaftenden Körperlichen zum Irdischen herabgezogen, ist zur Verbindung mit anderen Körpern geneigt, was doch den Fortbestand des dritten Seelenvermögens, des ἐπιθυμητικόν, voraussetzt. cfr. Phaedo p. 81 C. Es hat die Seele nach Massgabe ihres Verhaltens auf Erden Freude oder Leid im Jenseits zu gewärtigen. Phaedo p. 113 D. Wie ist das möglich, wenn Lust und Schmerz im Körper ihren Sitz haben, und die Seele mit

dem Körper auch den sterblichen Theil der Seele, der allein für Lust und Schmerz empfänglich ist, abgestreift hat. Indessen, wie offen diese Widersprüche zu Tage liegen, wie wenig consequent Plato die Dreitheiligkeit der Seele durchgeführt hat, wir werden nicht irren, wenn wir annehmen, dass der unvernünftige Theil der Seele nach Platons Ansicht auf Unsterblichkeit keinen Anspruch hat. cfr. Zeller l. c. S. 542.

Am Schluss der Einleitung nennen wir die Hülfsmittel, die bei vorliegender Arbeit benutzt sind. Neben den bekannteren Textausgaben, Commentaren und Uebersetzungen Platons sind es folgende Schriften allgemeineren Inhalts:

Arnold, Platons Werke einzeln erklärt. 3. Theil: System der Platon. Philos.

Brandis, Geschichte der griech.-röm. Phil. II, 1. Abth.

Hermann, Gesch. und System der Plat. Phil. 1. Theil.

Trendelenburg, Vorlesung: Gesch. der Phil.

Ueberweg, I. alte Phil.

Zeller, Philos. der Griechen. 2. Theil. 1859.

Von den besonderen Schriften und Abhandlungen, die mir zu Gebote standen, nenne ich:

Bucher, Platons spekul. Beweise für die Unst. der Seele. diss. inaug. Göttingen 1861.

Eichhoff, Programm v. Duisburg 1854.

Gloël, Progr. v. Magdeburg 1863.

Mendelssohn, Phädon.

Rettig, über Platons Phaedo. Bern 1846.

Schmidt, Progr. von Wittenberg 1854.

Steinhart, Vorreden zu Platons Schriften (in der Uebersetzung von Müller).

Susemihl, Philolog. 1850. S. 385 figd. XV. Suppl. II.

Tennemann, Lehren und Meinungen der Sokratiker über Unsterblichkeit.

Wyttenbach, praef. ad Phaedonem.

Was ich aus anderen Schriften entnommen, habe ich an seiner Stelle angezeigt.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen gehen wir dazu über, Platons Beweise für die Unsterblichkeit der Seele selbst darzustellen.

Plato hat seine Beweise für die Unsterblichkeit der Seele theils in andere Untersuchungen verflochten, theils in ein Hauptwerk Phaedo gesammelt. Es fragt sich, wie wir davon den besten Ueberblick gewinnen? Um von einem ganz entgegengesetzten Gebiete ein Bild zu entlehnen, so wird die folgende Untersuchung ergeben, dass wir berechtigt sind, die einzelnen Beweise wie Ausläufer eines Gebirges zu betrachten, die sich in einen Knotenpunkt vereinigen. Um den Knotenpunct eines Gebirges drängen sich meist seine gewaltigsten Massen zusammen; darnach dürften wir von vornherein vermuthen, dass der Knotenpunct unserer Beweise im Phaedo zu finden sei. Die Entwicklung der Beweise wird zeigen, dass unsere Vermuthung auf gutem Grunde ruht, dass wir im Phaedo den Hauptbeweis antreffen, der alle andern Beweise in sich vereinigt.

Vorerst und hauptsächlich also wenden wir unsere Untersuchung den Beweisen der Unsterblichkeit zu, die Plato in seinem Phaedo niedergelegt hat.

Wie weit die Ansichten der Gelehrten über den Phaedo auseinandergehen, so viel muss jeder einräumen, dass eine bestimmte Reihe entwickelter Beweise über die Unsterblichkeit der Seele den hauptsächlichsten Theil des Dialogs bilde. Dieser Theil wird von Plato selbst auf's Schärfste aus dem Werke herausgehoben. Es bedarf, heisst es p. 70 B u. C, der Satz des Beweises, dass die Seele nach dem Tode noch fortlebt im Besitze von Kraft und von Einsicht. Sollen wir, fragt Socrates, diesen Satz zum Gegenstand unserer Untersuchung machen? Wenn es also gefällt, sagt er kurz darauf, so müssen wir freilich ihn untersuchen.

Nun aber geht neben den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele eine dreifache Reihe ethischer Betrachtungen her, cfr. Steinhart, Vorrede zum Phaedo in der Uebers. v. Müller, über deren Verhältniss zu den Beweisen selbst die Gelehrten sehr getheilter Meinung sind. Von ihnen werden wir die erste (p. 61 D bis 69 E) um so mehr in den Kreis unserer Untersuchung ziehen müssen, als einige, z. B. Rettig S. 14 u. 22, sie als durchaus zu den Beweisen der Unsterblichkeit gehörig betrachten.

Sehen wir zu, ob wir durch die innere Oekonomie des Dialogs selbst über die Bedeutung und Stellung jener sog. ersten ethischen Betrachtung belehrt werden.

In allgemeinster Fassung gewinnen wir den Inhalt des Phaedo aus der Frage des Echekrates gleich am Eingange des Dialogs p. 57 A: Was sprach Sokrates vor seinem Tode, wie starb er? Dieselbe Frage wiederholt Echekrates p. 58, C: Was wurde am Todestage des Sokrates gesprochen, was gethan? *τί ἦν τὰ λεχθέντα καὶ πραχθέντα*; Phaedo will versuchen, Beides anzugeben p. 58 D. Sind wir hiernach berechtigt, einen doppelten Inhalt des Dialogs in gleichen Hälften zu erwarten, so sehen wir doch bald, dass sein Schwerpunkt in den Untersuchungen zu suchen sei. Denn p. 59 C fragt Echekrates nur: Was für Reden wurden geführt? Indem nun gleich darauf die Unterredung des sterbenden Sokrates mit seinen trauernden Freunden beginnt, sondert Plato eine kleine Gruppe vorbereitender Gespräche aus dem Dialoge ab; er thut dies sowohl mit bestimmten Worten, als durch den Wechsel der Situation, worin der sterbende Sokrates während jener und dieser sich befindet. Zum Anfange jener Gespräche heisst es p. 60 B: Sokrates setzte sich im Bette auf, krümmte das Bein, rieb es und sprach während des Reibens; zum Anfange der weitern Unterredung p. 61 D: Sokrates liess die Beine vom Lager zur Erde herunter und sprach so sitzend das Uebrige. Jene Gespräche nehmen nur wenige Augenblicke in Anspruch; die weitere Unterredung soll die ganze übrige Zeit des Tages ausfüllen bis zum Un-

tergange der Sonne p. 61 E. Als ihr Gegenstand wird angegeben die Wanderung ins Jenseits, wie man sie sich wohl zu denken habe? Wo immer wir nur den Eingang des Phaedo abschliessen wollen, über den Anfang dieser Unterredung, als deren Object Plato »die Wanderung ins Jenseits« bezeichnet, dürfen wir ihn nicht hinausschieben. Also mit p. 61 E lassen wir die Entwicklung des eigentlichen Dialogs beginnen. Die Reihe jener Gespräche, die sich auf die Wanderung ins Jenseits beziehen, eröffnet jene erste ethische Betrachtung, deren Beziehung zu den Beweisen der Unsterblichkeit wir aufsuchen.

Sokrates hatte die Behauptung aufgestellt, Selbstmord sei nicht gestattet, doch wünsche der Philosoph dem Sterbenden zu folgen. Kebes fragt, was es mit dieser Behauptung für eine Bewandtniss habe? p. 61 D. Hierauf beginnt die Begründung dieser zweitheiligen Behauptung. Es wird demnach erstens das Thema behandelt, es sei nicht erlaubt, sich selbst zu tödten, zweitens das Thema, der Philosoph sterbe gern. Für die Verwerflichkeit des Selbstmords führt Sokrates zwei Gründe an; der zweite — wichtigste — beruht auf der Wahrheit, dass wir Eigenthum der Götter sein, deren Obsorge wir uns erfreuten p. 62. B. Dieser Gedanke vermittelt den Uebergang zur Begründung jener andern Behauptung, dass der Weise gern sterbe. Denn wenn wir unter der Hut versorgender Götter stehen, so müsse eben der Weise, wendet Kebes ein, je fester er von dieser Wahrheit überzeugt sei, um so mehr den Tod fürchten, der ihn der Obhut der liebevoll sorgenden Götter entreisse. Simmias däucht, dass Kebes mit diesem Einwurfe auf Sokrates ziele, der es so leicht über sich gewinne, aus dem Kreise der Freunde zu scheiden und auch jene guten Herrscher, die Götter, zu verlassen p. 63. A. Sokrates entgegnet, dass er demnach hierüber sich zu vertheidigen habe, wie vor Gericht. Das wolle er denn versuchen p. 63. B. Es handelt sich also zunächst um die Begründung des Satzes, der Philosoph sterbe gern. Diese Begründung aber will uns die künstliche Entwicklung des Dialogs als Vertheidigungsrede des Sokrates vorführen, der

so bereitwillig das Leben, die Freunde verlasse. Als solche wird sie, wie hier, so am Schlusse nachdrücklich bezeichnet, p. 69 E. Sokrates führt nun zu seiner Vertheidigung die beiden Gründe an, dass er glaube nach dem Tode zu verstorbenen Menschen zu kommen, die besser sein als er, dass er aber fest überzeugt sei, dass er nach dem Tode zu andern weisen und guten Göttern gelange p. 63 B. C. Sofort bringt er beide Gedanken in den einen, dass er die frohe Hoffnung hege, es gebe etwas für die Verstorbenen und, wie man längst gesagt, etwas weit Besseres für die Guten, als für die Bösen. p. 63 C. Simmias entgegnet, das solle seine Vertheidigung sein, wenn er von dieser seiner Meinung sie überzeuge. p. 63 D. Sokrates Aufgabe ist es nunmehr, die erwähnte Meinung zur vollen Ueberzeugung seiner Freunde zu bringen.

Wenn aber jemand an dieser Stelle eine sofortige dialectische Begründung jener Meinung erwartet, so hat er eben nicht berechnet, wie ja die aufgestellte Meinung nur der Behauptung zur Stütze dienen soll, dass der Weise gern sterbe, dass nur die künstliche Entwicklung des Dialoges dieser Behauptung jene Form gegeben. Darum dürfen wir uns auch nicht wundern, wenn gleich darauf nach einer kurz erzählten Zwischenbegebenheit, auf die wir später zurückkommen (p. 63 D. E), Sokrates den Inhalt seiner Vertheidigung wieder in die Worte kleidet p. 63 E. p. 64 A: dass er mit Fug der Meinung sei, es müsse ein Mann, dessen ganze Lebensaufgabe die Philosophie gewesen, dem Tode getrost ins Auge sehen und die frohe Hoffnung hegen, nach dem Tode in den Besitz der grössten Güter zu gelangen. Wie das nun so sein möge, das will er versuchen, deutlich zu machen. Sofort beginnt dann die Erörterung darüber. Ueber was denn nun? Darüber, dass der Philosoph in bester Hoffnung auf jenseitiges Glück getrost sterben müsse.

Zwischen der Begründung dieser Hoffnung und dem Beweise des Satzes, dass die Seele des Menschen unsterblich sei, besteht nach unserer Ansicht immerhin ein Unterschied. Denn jene Hoffnung des Philosophen kann auf gutem Grunde

ruhen unter der Voraussetzung, dass die Seele des Menschen unsterblich ist; der Nachweis der Unsterblichkeit selbst würde jene Hoffnung eben zur unerschütterlichen machen. Somit finden wir es gar nicht auffallend, wenn Kebes, nachdem Sokrates jene Hoffnung des Philosophen aufs Beste begründet, entgegnet, es dürfe freilich der Weise jene Hoffnung mit Zuversicht hegen, wenn die Seele unsterblich wäre. p. 70. A. B. und Sokrates demnächst an die Aufgabe geht, die Unsterblichkeit der Seele durch eine Reihe besonderer Beweise zu begründen. Diese unsere Auffassung bestätigt Plato später durch eine nachdrückliche Aeusserung p. 95 B. C. Dort heisst es eingangs des Hauptbeweises für die Unsterblichkeit der Seele, der aus dem Begriff der Seele, aus der unauflöslichen Theilnahme der Seele an der Idee des Lebens entwickelt wird: Du verlangst den Beweis, dass unsere Seele unvergänglich und unsterblich sei, wenn anders ein Philosoph, der mit froher Hoffnung auf ein glücklicheres Loos nach dem Tode an die Pforten des Hades tritt, nicht auf eine unvernünftige und thörichte Weise sich jenes bessern Looses vertrösten soll. Die Hoffnung des Philosophen auf ein besseres Jenseits ist demnach im Vorhergehenden allein zur Darstellung gekommen, die Unsterblichkeit der Seele noch nicht. Damit steht nicht in Widerspruch, dass Plato an jenem Orte bereits drei Beweise für die Unsterblichkeit der Seele vorgebracht und auch den vierten zur Hälfte entwickelt hat, denn den voraufgehenden Beweisen wird für die Begründung der Unsterblichkeit keine durchschlagende Beweiskraft zuerkannt.

Hiernach beansprucht jene Betrachtung, die wir wegen ihres Inhalts freilich eine ethische nennen können, von vornherein keinesweges den Werth eines eigentlichen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele. Welchen Werth sie dennoch für die Unsterblichkeitslehre besitze und ob sie eben mit Rücksicht darauf eine Stelle in unserm Dialoge erhalten habe, wird ihr Inhalt ausweisen. Wir geben ihn in gedrängter Uebersicht.

Der Philosoph muss getrosten Muthes sein, wenn er im

Begriff ist zu sterben, denn, indem das ganze Streben seines Lebens darauf gerichtet war, zu sterben und todt zu sein, so wäre es höchst ungereimt, wenn er da unwillig würde, wo er so nahe daran ist, das Ziel jenes Strebens zu erreichen p. 64 A. Das, bemerkt Simmias in guter Laune, sei den Athenern ein willkommner Ausspruch; sofort würden sie beistimmen, es sei so; die Philosophen sehnten sich wirklich zu sterben und es sei ihnen nicht verborgen geblieben, dass die Philosophen zu sterben verdienten. Sokrates entgegnet, das möchten sie Wort haben, dass die Philosophen zu sterben begehrten; doch wüssten sie nimmer, wie die Philosophen nach dem Tode sich sehnten, und wie sie den Tod verdienten und was für einen Tod. p. 64 B. Letzteres will nun Sokrates, ohne die Athener weiter zu berücksichtigen, zum Gegenstand einer weitern Untersuchung machen. Wir sehen, die Zuversicht des, Philosophen im Sterben beruht auf dem Sterbenwollen des Philosophen] im Leben; wie dies Sterbenwollen beschaffen sei, welcher Tod sein Ziel, sein Lohn, soll demnach untersucht werden. Wir sind also nur berechtigt, eine rein ethische Betrachtung des Inhalts, »der Philosoph sterbe gern«, zu erwarten. Dass sie vom Begriff des Todes ausgeht, rechtfertigt der Gang, den sie nimmt. Zum bessern Verständniss des Folgenden diesen Gang vorab kurz zu bezeichnen, so ist es folgender Syllogismus, um den sich die ganze Erörterung bewegt:

Getrenntwerden der Seele vom Leibe ist Sterben.

Getrennt werden der Seele vom Leibe ist Wunsch des Philosophen.

Also ist Sterben der Wunsch des Philosophen.

Oder:

Trennung der Seele vom Leibe ist Tod.

Des Phil. Streben ist Tr. der S. v. L. (im Leben).

Also ist des Phil. Streben der Tod; er stirbt gern. cfr. Eichhoff, Progr. v. Duisb. 1854. S. 12. Schmidt, Progr. v. Wittenberg 1854. S. 5. — Der Begriff des Todes wird dahin festgesetzt, es sei der Tod Trennung der Seele vom Leibe, das Todtsein das Getrenntsein Beider, der Zustand der Einzelexistenz, des Fürsichseins der einst Verbundenen. Indem so Sokrates (Plato) die Begriffe von Leib und Seele scharf auseinanderhält und stillschweigend die Voraussetzung macht, dass das Streben der Menschen auf den einen oder andern Theil gerichtet sei, stellt er sofort die Frage, ob der Philosoph sich um den Leib bemühe oder aber der Seele all' seine Sorge widme, sie im Leben so viel möglich von der Gemeinschaft des Leibes ablöse. p. 64 D. E. Da ihm Letzteres bejaht wird, so folgt er unmittelbar daraus, dass der Philosoph zu sterben begehre, denn dies gleichgültige Verhalten der Philosophen gegenüber dem Körper und seinen Genüssen kommt nach dem Urtheil der Menge ganz nahe dem Todtsein. p. 65 A. Dieselbe Wahrheit, die Plato unmittelbar aus der Lebensrichtung des Philosophen, aus seinem Streben, das auf die Seele allein gerichtet ist, ableitet, gewinnt er dann mittelbar dadurch, dass er zeigt, wie der Einfluss des Leibes jenes Streben vereiteln würde, Befreiung von diesem Einfluss, Lösung der Seele vom Leibe also der Wunsch des Philosophen sein müsste.

Der Philosoph, das ist der Gang der folgenden Erörterung, bemüht sich vor allem um den Erwerb der richtigen Einsicht. Im Denken wird sie erworben. Das Denken aber wird durch die Sinne, die Empfindungen des Körpers verwirrt, missleitet. Selbst die edelsten Sinne täuschen. Wir werden demnach am besten die richtige Einsicht, die Wahrheit gewinnen, wenn die Seele allein für sich ist; nach diesem Alleinsein der Seele, nach ihrer Trennung vom Körper strebt also der Philosoph, d. h. nach dem Tode. p. 65 A — 65 D.

Jenes Streben des Philos. nach dem Besitze richtiger Einsicht bestimmt dann Plato insbesondere als ein Streben nach Erkenntniss der Ideen, nach Erkenntniss dessen, was

dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmung sich entzieht, was an und für sich ist, das Wesen der Dinge. Ohne hier Platons Ideenlehre des weitern zu erörtern, merken wir nur an: Jener Erkenntniss der Ideen kommt der am nächsten, der ohne die Sinne des Körpers, so viel möglich vom Leibe geschieden, mit der blossen, reinen Denkkraft jegliches rein für sich zu erfassen bestrebt ist. Der Philosoph strebt aber nach jener Erkenntniss der Ideen, er strebt also consequent nach Befreiung von den Sinnen, von dem Einfluss des Körpers auf seine Betrachtung, d. h. nach dem Tode.

Das Sterbenwollen des Phil. hat Plato also auf's Beste nachgewiesen. Von p. 66, B. an wiederholt er kurz den Nachweis, indem er ihn zugleich noch weiter begründet, den Leib nicht bloss störend eingreifen lässt in jene Bemühung des Philos. um reine Erkenntniss, sondern zeigt, wie der Leib den Philosophen überhaupt nur mit Mühe an seine Lebensaufgabe herankommen lässt wegen der Nahrungssorgen, die er herbeiführt, der Krankheiten, in die er verwickelt u. s. w. p. 66. C. D. Wenn wir je etwas rein erkennen wollen, so müssen wir vom Leibe uns losmachen und mit der Seele allein die Dinge an sich schauen. p. 66. D. Die Philosophen streben nach reiner Erkenntniss; dies Streben ist ihre Lebensaufgabe; mithin streben sie auch nach Lösung der Seele vom Leibe, d. h. nach dem Tode, sie sterben gern. p. 67. C. D. E.

Es sehnen sich die Menschen, — von dieser neuen Seite beleuchtet Plato das Sterbenwollen des Philosophen p. 67 E. flgd. —, mit dem Gegenstande ihrer Liebe zusammen zu sein. Die Weisheit ist die Liebe des Philosophen; sie aber glaubt er nirgends rein anzutreffen als in der Unterwelt. Dahin also geht sein Sehnen.

Wäre es nicht der Fall, so zeige er, dass er der Wahrheitsliebe und zugleich, dass er der übrigen Tugenden entrathe; denn wie nur der Philosoph, der seine Seele vom Leibe frei zu machen sucht, Erkenntniss und Weisheit erlangen kann, so kann auch er nur der übrigen Tugenden wahrhaft theilhaftig werden. p. 68 C. flgd. Denn nur die Tugend, die auf

Weisheit und Erkenntniss ruht, die sie als die einzige Münze betrachtet, gegen welche sie alles andere umtauscht, ist wahre Tugend, Reinigung von dem Irdischen. Mässigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit wie die Vernünftigkeit selbst, seien eine solche Reinigung. Nach dieser Reinigung, die eben in der Ablösung der Seele vom Leibe besteht, strebt der Philosoph im Leben, sie findet ihren Lohn im Jenseits, wo der Gereinigte bei den Göttern wohne.

Damit ist denn nun erwiesen, wie der Philosoph mit bester Hoffnung auf jenseitiges Glück, vollkommene Erkenntniss, vollkommene Tugend, Verkehr mit den Reinen, den Göttern sterben mag und damit die Vertheidigung des Sokrates über seinen frohen Heimgang aus dem Kreise seiner Schüler und Freunde gegeben, die wir zu erwarten berechtigt waren. cfr. p. 69 D.: *Ταῦτ' οὖν ἐγὼ ἀπολογοῦμαι κτλ.*

Nach unserer Ansicht nun können wir die vorgelegte Betrachtung nicht unter die eigentlichen Beweise der Unsterblichkeit rechnen und halten es keineswegs mit Rettig l. c. S. 21 für eine unbedeutende Aeusserung, wenn Plato nach Schluss jener Betrachtung auf den Einwurf des Kebes hin nun die Unsterblichkeit der Seele durch besondere Gründe erweisen zu wollen versichert. Auf der in die Erörterung verflochtenen Definition vom Tode aber beruht nicht dieser erste Beweis für die Unsterblichkeit, wie Rettig l. c. S. 22 meint, sondern diese Definition bedurfte Plato, um eben das Streben des Philosophen als Vorbereitung zum Tode zu veranschaulichen.

Damit sei nun nicht gesagt, dass diese ganze Betrachtung um ihrer selbst willen von Plato gegeben ist, d. h. bloss zur Begründung der Wahrheit, dass das Leben des Philosophen ein Sterbenwollen ist. Noch weniger können wir Schleiermacher beistimmen, wenn er, um seine Ansicht von der Verwandtschaft und dem Zusammengehören der beiden Gespräche, des Symposion und des Phaedon (cfr. Einl. zum Phaed. S. 3. S. 6. Einl. zum Symp. S. 369), die zu den bereits von Plato gegebenen Darstellungen des Sophisten und

des Staatsmannes die dritte gäben, die des Philosophen (im Phaedo zeigt Plato den Philosophen, sagt Schleiermacher, wie er im Tode erscheint, im Gastmahl wird derselbe, wie er gelebt, verherrlicht), wenn, sagen wir, Schleiermacher, um diese seine Ansicht zu begründen, den Hauptnachdruck unseres Werkes auf die entwickelte ethische Betrachtung legt, wenn er das Sterbenwollen des Philosophen zur herrschenden Idee des Dialoges macht. (Einl. z. Phaed. S. 4). Wie die im Symposion beschriebene Liebe, behauptet Schleiermacher l. c. S. 6, das Bestreben sei, das Unsterbliche mit dem Sterblichen zu verbinden, so sei die im Phaedo dargestellte reine Betrachtung das Bestreben, das Unsterbliche als solches aus dem Sterblichen zurückzuziehen. Ausführlich versucht Rettig l. c. S. 23 bis 27 Schleiermachers Ansicht zu widerlegen. cfr. Stallbaum praef. ad symp. p. XL sqq. Unsere Ansicht über die Anlage des Phaedo ist, wenn wir sie im Bilde veranschaulichen sollen, die folgende. Das Ganze vergleichen wir einem Gemälde mit Rahmen. Die Hauptpartien, den Vordergrund des Gemäldes bilden spekulative Beweise für die Unsterblichkeit der Seele; jene erste ethische Betrachtung aber, wie die zwei übrigen in den Dialog eingestreuten ethischen Betrachtungen bilden den bedeutenden Hintergrund, das Mimische des Stückes aber, die Schilderung der letzten Lebensmomente des sterbenden Sokrates bildet den Rahmen des Auge, Herz und Geist gleich sehr fesselnden Gemäldes.

Insbesondere hat nun aber unsere ethische Betrachtung die Aufgabe erhalten, zu zeigen, wie der edle Mensch in seinem Sinnen und Streben, Denken und Handeln von der Voraussetzung ausgeht, dass seine Seele unsterblich sei; wie sein Leben ein Sterben ist, da er die Hoffnung in sich trägt, dass sein Todtsein ein Leben sein werde, ein Leben in der Wahrheit, wornach er auf Erden so vergeblich gerungen hat. Der edle Mensch denkt und handelt aus dem unmittelbaren Bewusstsein seiner Unsterblichkeit heraus. Dass demgemäss die Seele ihrer Natur nach unsterblich sein müsse, ist ein Schluss, der sich eigentlich von selbst ergiebt, und insoweit wäre jene

Betrachtung ein indirecter Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, aber Plato zieht den Schluss nicht, und eben damit gibt er uns meines Erachtens eine Andeutung, dass er die Betrachtung absichtlich zu einem directen Beweise der Unsterblichkeit nicht habe gestalten wollen. Er gibt uns das erhabene Bild eines wahrheitsdürstenden Mannes, wir sehen, wie er in seinem ganzen Leben das unerschütterliche Bewusstsein in sich trägt: Ich bin zu höherer Erkenntniss berufen, wie er das Irdische, Sinnengut und Sinnenlust, mit Füssen tritt, sehnsüchtig aus dem Lande der Schatten in die Regionen des Lichtes, der Ideen emporstrebt, wie das Bewusstsein um seiner Seele Unsterblichkeit ihn zwingt, so zu denken und zu handeln. In die Form eines Beweises bringt Plato die Betrachtung nicht; träte sie mit der Forderung auf, als Beweis für die Unsterblichkeit der Seele anerkannt zu werden, so folgte unsererseits die Prüfung, die ihrer Wirksamkeit nur schaden könnte. Indem aber Plato den Schluss von jenem Denken und Handeln des Weisen auf die Unsterblichkeit der Seele nicht ausdrücklich macht, — wie empfänglich werden wir für die nachfolgenden spekulativen Beweise, wie sind wir so geneigt, ihre Schwächen nicht aufzudecken, diese Schwächen, die Plato selbst keinesweges entgangen sind. cfr. p. 77 D. E. 78 A. 84 C. 85 C. D. 107 B.

Plato selbst hält desshalb jene erste ethische Betrachtung sehr hoch, er hat sie mit so viel Fleiss und Wärme abgefasst, er lässt ihre eigentliche Absicht an mehren Stellen so sichtlich durchschimmern. Wir rechnen hierher jene Stelle p. 63 C. *ἀλλ' εὐελπίς εἰμι κτλ.*, ich bin der guten Hoffnung, es gebe ein Etwas für die Verstorbenen u. s. w. Die Erörterung um so wirksamer zu machen, ist es die erhabene Gestalt des Sokrates, die von jenem Denken und Handeln des Philos. auf die Voraussetzung der Unsterblichkeit seiner Seele Rechenschaft gibt, des Sokrates, der persönlich so fest, so unerschütterlich von der Unsterbl. der Seele überzeugt ist, dass er keine Schrecken des Todes kennt, selbst bereit ist, wenn es sein muss, dreimal den Tod im Geiste zu dulden.

cfr. Rettig l. c. S. 15. Wir deuten damit auf jene Zwischenbegebenheit zwischen dem Gerichtsdiener, Kriton und Sokrates, die an dem Eingange unserer Betrachtung erwähnt wird. p. 63 D. Warum eben hier? Um der folgenden Betrachtung eine feste Grundlage zu geben, zu zeigen, wie jenes Leben und Denken des Philosophen auf die Voraussetzung der Unsterblichkeit seiner Seele sich im Sokrates auf's Glänzendste bethätigt hat. Sokrates kennt keine Furcht vor dem Tode; ihm ist er der rettende Engel, der ihn aus dem Lug und Trug der Sinnlichkeit in die helle Anschauung der Wahrheit hinüberführt. Zu Zeugen geworden jenes Martyrthums im Willen, wie man es passend genannt hat, das Sokrates für die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele so bereitwillig duldet, gehen wir gern in die folgende Erörterung ein, die es beleuchtet, geben ihren Gedanken so leicht Eingang in unser Herz. Jene Ueberzeugung theilt sich unbemerkt uns mit. Fast unwillig werden wir, wie am Ende der ganzen Erörterung der nüchterne Kebes den Einwurf erhebt: das sei Alles recht schön gesagt, wenn nur die Seele unsterblich wäre.

Welche Stellung nun die angegebene Betrachtung im Zusammenhang der Phädonischen Beweisführung einnehme, werden wir am Schluss unserer Arbeit sehen.

Auf die erste ethische Betrachtung folgt eine Reihe spekulativer Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Plato verknüpft sie mit jener Betrachtung durch den Einwurf des Kebes, dass freilich der Philosoph mit der Hoffnung auf ein besseres Jenseits freudig den Tod erdulden könne, wenn die Seele des Menschen unsterblich sei, wenn sie nicht wie Hauch und Rauch im Tode zerstöbe. p. 70 A. Dass Plato den Kebes absichtlich den Einwurf vom niedrigen Standpunkte der Atomisten aus vorbringen lasse, lässt sich durch nichts erweisen; (Gloël behauptet es, Progr. Magdeburg 1863 S. 10.) Die Ansicht, dass Plato den Einwurf absichtlich vom nicht viel höheren Standpunkt der Naturphilosophie aus beant-

worte, werden wir unten widerlegen. Plato selbst bezeichnet den Einwurf als die Meinung der Menge cfr. p. 77 B. *τὸ τῶν πολλῶν*. p. 80 D. *ὥς φασιν οἱ πολλοὶ ἀνθρωποι*. Gegen ihn ist nicht der eine nächstfolgende, sondern sind alle folgenden Beweise gerichtet, wie wir aus p. 77 B. ersehen, wo gegen denselben Einwurf, nachdem er bereits durch zwei Beweise erschüttert worden, noch weitere stärkere Beweise verlangt werden. *ἀλλ' ἔτι ἐνέστηκεν ὃ νῦν δὴ Κέβης κτέ.*

In der Reihenfolge der Beweise hält Plato den Uebergang vom Unvollkommneren zum Vollkommneren fest; in welcher Weise, werden wir später in einem besondern Ueberblick über jene Beweise zeigen. Hier bemerken wir nur, dass wir die drei nächstfolgenden Beweise aus den Gegensätzen, der Wiedererinnerung und der Einfachheit der Seele als eng zusammengehörig betrachten, wie es Plato selbst thut. p. 77 C. sagt Plato nämlich, es müsse der dritte Beweis zu den zwei andern hinzutreten, wenn die Beweisführung eine vollständige sein solle. Diese drei Beweise aber bringen wir in folgendes Verhältniss zu einander und zu der vorgelegten ethischen Betrachtung. Die letztere zeigt uns, wie das Denken und Leben des Philosophen sich gründe auf sein unmittelbares Bewusstsein um die Unsterblichkeit der Seele. Es geht auf Erwerbung von Erkenntniss und Weisheit aus, die ihm die Sinnenwelt nicht bieten kann, deren er nach dem Tode theilhaftig zu werden hofft. Es ist aber im Zusammenhange des Platonischen Systems eine im vormenschlichen Dasein besessene, im menschlichen verlorne Einsicht, um die der Philosoph sich bemüht. Die Thatsache der Wiedererinnerung ist es, die uns den Schlüssel gibt zu jener Bemühung. Sie begründet die vormalige Existenz der Seele, die eine Hälfte der Unsterblichkeitslehre. Damit aber sind wir hingewiesen auf eine doppelte Daseinsweise der Seele, eine körperliche und eine körperlose, auf einen kreisenden Wechsel, worin die Seele sich befindet zwischen den beiden Zuständen des Lebens und Todtseins. Diesen kreisenden Wechsel nun anzunehmen sind wir nach der Analogie der Vorgänge in der Na-

tur brrechtigt; hier wird Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem; so wird es auch bei den entgegengesetzten Zuständen der Seele, Leben und Todtsein, sich verhalten. Auf diese Weise gibt uns Plato für die Unsterblichkeit der Seele zunächst den unvollkommneren Beweis aus der Analogie, an den er den etwas vollkommneren aus der Lehre von der Wiedererinnerung anschliesst. Aus jenem Analogieschluss und diesem Erfahrungsbeweis folgt zunächst die Präexistenz der Seele, die Postexistenz zu beweisen fällt dem dritten Beweise anheim. Zwar ist sie inclusive im ersten Beweise dargethan, denn wenn die Todten aus den Lebenden, so werden auch die Lebenden aus den Todten hervorgehen. Allein da jener erste Beweis auf blosser Analogie beruht und eigentlich nur zur Stütze des zweiten beigebracht ist, so findet sich Plato bewogen, für die Postexistenz der Seele einen besondern Beweis beizubringen, den dritten aus der Einfachheit der Seele. Wie Plato dazu gekommen, ihn aus dieser Eigenschaft der Seele herzuleiten, werden wir bei der Darstellung des dritten Beweises sehen.

Die weitere Ertwicklung der einzelnen Beweise Platons für die Unsterblichkeit der Seele gedenken wir später einmal zum Abdruck zu bringen; für jetzt begnügen wir uns, den

Ueberblick

über Platons Beweise der Unsterblichkeit zu geben.

Ueberblicken wir die ganze Reihe der Beweise, durch die Plato die Unsterblichkeitslehre zu begründen sucht, so theilen wir Zellers, Susemihls und anderer Ansicht, dass sie alle Abstufungen eines und desselben Beweises, des ontologisch-metaphysischen sind. Ihn fassen wir mit Zeller II, S. 531 in die Worte: Die Seele ist ihrem Begriffe nach dasjenige, zu dessen Wesen es gehört zu leben, sie kann also

in keinem Augenblick als nichtlebend gedacht werden. Das lehrt uns

I. unmittelbar das Thun und Bewusstsein des Philosophen, der in der Voraussetzung von der Unsterblichkeit seiner Seele denkt und handelt; der in diesem Glauben, der unverwüstlich in seiner Seele haftet, das leibliche Leben als geistigen Tod und das leibliche Todtsein als geistiges Leben auffasst, dessen Seele im Bewusstsein ihrer Unsterblichkeit ringt nach einer reinen Erkenntniss und einer darauf sich gründenden Tugend, die ihm, so lange er in der Sinnenwelt weilt, nicht zu Theil werden kann (erste ethische Betrachtung). — Die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele, die wir zunächst unmittelbar aus dem Leben und Denken des Philosophen entnehmen, können wir aber

II. durch Reflexion begründen. Denn es ist

1) jenes Denken des Philosophen, das Denken der Seele überhaupt so geartet, dass es in der Sinnenwelt allein seine zureichende Erklärung nichr findet. Die Vorstellungen und Kenntnisse der Seele sind aus Betrachtung der sinnlichen Dinge im leiblichen Leben allein nicht abzuleiten. Der Begriff der denkenden Seele involvirt durchaus den Begriff der unsterblichen Seele, die Forderung ihrer vormenschlichen, ausserkörperlichen, unsinnlichen Daseinsweise, welche jenes Denken ermöglicht. Der zweite Phädonische Beweis, das Factum der Wiedererinnerung bestätigt jene vormenschliche Existenz der Seele.

2) Befindet sich aber die Seele einmal im körperlichen, ein andermal im unkörperlichen Zustande, so tritt sie damit in einen kreisenden Wechsel von Zuständen ein. Einen solchen aber können wir mit gutem Grunde annehmen, da der analoge Kreislauf von Gegensätzen in der Natur ihn bestätigt; — erster Beweis im Phädo. —

3) Die denkende Seele beansprucht aber nicht bloss ein vorkörperliches, sondern auch ein nachkörperliches Dasein; auf Erkenntniss der Ideen geht ja all' ihr Verlangen, das nach dem Tode Befriedigung erwartet. Wenn nun dies